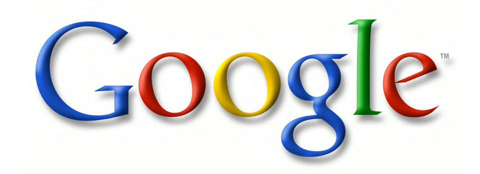


Der Gottesbegriff bei Jakob Böhme.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

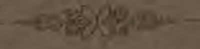
der hohen philosophischen Fakultät

der Königl. Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

vorgelegt von

Albert Bastian

aus Berlin.



KIEL.

Druck von Lüdtke & Martens, vorm. P. Peters.

1905.



Der Gottesbegriff bei Jakob Böhme.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der hohen philosophischen Fakultät

der Königl. Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

vorgelegt von

Albert Bastian

aus Berlin.

KIEL.

Druck von Lüdtke & Martens, vorm. P. Peters.

1905.

Nr. 26.
Rektoratsjahr 1904/5.
Zum Druck genehmigt:
Dr. C. A. Volquardsen
z. Z. Dekan.

Meiner Mutter
und dem Andenken meines Vaters.



Einleitung.

Eine Darstellung und Kritik des Gottesbegriffes Jakob Böhmes zu geben, hiesse Wasser ins Meer giessen — da bereits nicht nur in allen Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie, sondern auch in einer ansehnlichen Zahl von Monographien die Lehre des philosophus Teutonicus im allgemeinen und sein Gottesbegriff, der Kardinalpunkt seiner Spekulation, insbesondere, Gegenstand der Erörterung geworden sind.

Wenn der Verfasser trotzdem Böhmes Gottesbegriff sich zum Thema gewählt hat, so beabsichtigt er nicht, Altbekanntes zum so und so vielten Male zu wiederholen oder nach neuen Momenten im Böhmeschen Gottesbegriff zu spüren — ihm gilt es vielmehr, die Beziehungen des Böhmeschen Gottesbegriffs zu demjenigen geistesverwandter Vorgänger Böhmes, ferner dem Gottesbegriffe der beginnenden neueren Philosophie und endlich zu den Lehrern von Philosophen unseres Jahrhunderts festzustellen. Da diese Beziehungen von dreierlei Art sein können: Abhängigkeit, Analogie, Beeinflussung — so werden wir, nachdem wir den Gottesbegriff Jakob Böhmes in seinen charakteristischen Hauptzügen dargestellt und kurz beleuchtet haben, untersuchen

1) welches sind die Quellen des Gottesbegriffs Jakob Böhmes, und wie verhält sich dieser zu seinen Quellen?

2) Welche Parallelen weist Jakob Böhmes Gottesbegriff mit dem verwandter früherer (mittelalterlicher) Geistesrichtungen und den Hauptsystemen der neueren Philosophie auf?

3. Welchen Einfluss hat sein Gottesbegriff auf die Philosophie unseres Jahrhunderts ausgeübt?

Es ergeben sich hieraus naturgemäss 4 Teile unserer Untersuchung:

I. Kritische Darstellung des Böhmeschen Gottesbegriffs.
II. Seine Quellen.
III. Seine Parallelen.
IV. Seine Wirkungen.

Was den ersten Teil anlangt, so werden wir versuchen, die Entwickelung dieses Begriffs bei Jakob Böhme, soweit dies möglich, klarzulegen.

Der II. Teil wird sich zunächst mit der Frage nach direkter und indirekter Beeinflussung Böhmes zu beschäftigen haben und hier zunächst die quellenmässigen Nachrichten sammeln und beurteilen, was bisher noch in unzureichendem Masse geschehen ist; sodann den Einfluss der verschiedenen Quellen auf seinen Gottesbegriff darstellen.

Der III. Teil wird diejenigen Darstellungen des Gottesbegriffs in der mittelalterlichen und neueren Philosophie behandeln, die gewisse, z. T. auffallende Ähnlichkeiten mit demjenigen Böhmes zeigen, ohne sich doch als ihn beeinflussend oder von ihm beeinflusst nachweisen zu lassen.

Der IV. Teil wird sich mit einer Art „Fernwirkung" Böhmes zu beschäftigen haben. Indem wir die direkten Einwirkungen Böhmes auf philosophische und unphilosophische Kreise des 17. und 18. Jahrhunderts nur kurz berühren, werden wir dann genauer die Einflüsse des Böhmeschen Gottesbegriffs (genauer seiner Grundprinzipien) auf die nachkantische Philosophie betrachten.[1])

---

[1]) Nur der erste Teil ist in dieser Dissertation enthalten.

I.

Kritische Darstellung des Gottesbegriffs Jakob Böhmes.[1]

Dass Böhme einen geistigen Entwicklungsgang durchgemacht (nicht, wie seine Anhänger vielfach meinten, alles sofort klar offenbart erhalten) habe, bekennt er selbst mehrfach.

Von seinem Erstlingswerke, der „Aurora" (verfasst 1612) bekennt er, dass in ihr die „Wahrheit noch sehr tief im Mysterium liegt . . . . auf das erstemal war es der Vernunft[2]) nicht möglich, sie zu erfassen; der Autor war dessen noch ganz ungewohnt. Nachdem . . . aber . . . . erlangte er einen besseren Stil und auch eine tiefere und gründlichere Erkenntnis."[3]) „Nachdem mir die Pforte der Erkenntnis aufgeschlossen worden, so musste ich gleichwohl hierin zu arbeiten anfangen, wie ein Kindlein, das zur Schule geht. Im Innern sah ich wohl die Wahrheit, aber wie in einer grossen Tiefe und wie in einem Chaos;[4]) darinnen

---

[1]) Die Citierung geschieht nach der Gesamtausgabe der W. W. Böhmes von Schiebler (Leipzig 1831—47, 7 Bde.); da jedoch die meisten Schriften Böhmes in §§ eingeteilt sind, sodass hierin alle Ausgg. übereinstimmen, wird die Seitenzahl bei Schiebler nur bei Schriften angeführt, wo keine solchen allgemeinen Kennzeichen vorhanden sind. — Bei der „Aurora" sind die (bei Sch. fehlenden) §§ nach d. Amsterd. Ausg. v. 1682 gegeben.

[2]) Im Sinne von „natürliche Vernunft" (Sendbrief 35,5), oder „äussere Vernunft" (Menschwerdung II, 7,1); vgl. Luther: „eigene Vernunft und Kraft" (Erl. z. III. Artikel).

[3]) Sendbrief 12, 13. — Ähnlich in der I. Apologie wider Tilke § 356 von der Aurora: „Ich hatte geschrieben wie ein jung Kind am Mysterio Gottes, das . . . noch am A. B. C. hing.".

[4]) Chaos, eine Einheit die erst die Möglichkeit einer Vielheit enthält. (Vgl. Hamberger, Lehre B's, S. 339). B. meint, dass er einen Totaleindruck, aber noch nicht Einzelerkenntnis gehabt habe.

alles liegt, und dessen Auswicklung war mir unmöglich. Von Zeit zu Zeit eröffnete sichs mir wie ein Gewächs."[1]) — Noch deutlicher unterscheidet Böhme § 66—74 des 12. Sendbriefes drei Klassen seiner Schriften: zunächst „I. die Aurora steiget aus der Kindheit auf und zeiget Euch die Schöpfung der Wesen, aber fast (= sehr) heimlich und nicht genug." Alsdann nennt er (II—IV) die Schriften „von den drei Prinzipien göttliches (!) Wesens", das „Buch vom dreifachen Leben" und die „40 Fragen von der Seele" — die er alle drei sowohl als die äusserlich umfangreichsten, wie als die inhaltlich „alles, was der Mensch wissen soll" umfassenden Werke seiner Feder kennzeichnet. Endlich bezeichnet er als seine „tiefsten" Schriften die den vorigen zeitlich sich anschliessenden „Von der Menschwerdung Christi" (V), „6 (theosophische und mystische) Punkte" (VI) „de Signatura rerum" (VIII), nebst anderen kleineren „Traktätlein."

Diese aus dem Jahre 1621 herrührende Unterscheidung dreier Entwicklungsperioden durch Böhme selbst finden wir auch hinsichtlich der Entwickelung seines Gottesbegriffes berechtigt.

Natürlich ist bei einem Geiste wie Böhme nicht zu verlangen, dass diese Perioden haarscharf von einander geschieden seien, und nicht hin und wieder Rückfälle in frühere Anschauungen stattfinden.

A.

Erste Stufe der Entwickelung des Gottesbegriffs bei Böhme.

Die erste Entwickelungsstufe des Böhmeschen Gottesbegriffs ist in der „Aurora" dargestellt.

Wenn man den Böhmeschen Gottesbegriff bisher nur aus encyclopädischen Darstellungen, die ihn in seiner höchsten Entwickelungsstufe wiederzugeben versuchen, kennen gelernt hat, so ist man erstaunt, in der „Aurora" diesen Begriff in einer

[1]) Sendbrief 12, 9—10.

ganz anderen Fassung zu finden. Ja, in der „Aurora" selbst findet eine Entwickelung des Gottesbegriffes von der noch theistisch beeinflussten Darstellung der ersten Kapitel zu der mystisch vertieften der späteren statt.[1])

Gott erscheint hier zunächst als der Beherrscher der gesamten Natur, die hier als aus sechs (später sieben!) Qualitäten bestehend vorgeführt wird.[2])

Ganz im Gegensatze zu der späteren Ansicht von Gottes Zornfeuer wehrt Böhme im 2. Kapitel der „Aurora" diese Vorstellung energisch ab.[3]) Ebenso stellt er im 3. Kapitel, das die göttliche Dreieinigkeit behandelt, den „Vater" dar als den „allmächtigen, allweisen, allwissenden, allsehenden, allhörenden, allriechenden, allschmeckenden, allfühlenden Gott, der da ist in sich sänftig, freundlich, lieblich, barmherzig und freudenreich, **ja die Freude selber.**"[4]) „Er ist von Ewigkeit zu Ewigkeit, also unveränderlich. Er ist von nicht herkommen oder geboren, sondern selber alles in Ewigkeit . . . . . Die Natur und alle Kreaturen sind aus seiner Kraft geworden, die von ihm ist von Ewigkeit ausgegangen."[5]) „Alles Licht, Hitze, Kälte, Luft, Wasser und alle Kräfte der Erde; Bitter, Sauer, Süss, Herbe, Hart, Weich, das Alles hat seinen Ausgang vom Vater;"[6]) doch sind diese Kräfte keine Bestandteile, aus denen sich das Wesen des „Vaters" zusammensetzt, sondern „es sind alle Kräfte in dem Vater in einander wie eine

---

[1]) Böhme sagt selbst in der Vorrede § 107 (Schiebler Bd. II S. 20): „Die ersten 7. Kapitel handeln ganz schlecht" (schlicht) „und begreiflich" (d. h. sinnlich-palpabilis) „vom Wesen Gottes . . . mit Gleichnissen, damit der Leser möchte von einer Stufe zur andern, endlich in tiefen Sinn und rechten Grund kommen. Im 8. Kapitel fahet sich an die Tiefe im göttlichen Wesen und so fort, je weiter je tiefer. Es ist manche Species (mancher Punkt) oft wiederholt und immer tiefer beschrieben, um des Lesers, auch meiner selbst zähen Begreiflichkeit willen."

[2]) § 1—24 (Schiebler S. 21—25).

[3]) Kap. 2, § 39—42 (Schiebler S. 31—32).

[4]) Kap. 3, § 11 (Schiebler S. 34).

[5]) Das. § 12 (Schiebler das.).

[6]) Das. § 9 (Schiebler das.)

Kraft" und sind enthalten „im Vater in einem unerforschlichen Licht und Klarheit."[1]) Kurz, der Vater ist „der Anfang und das Ende aller Dinge, und ausser ihm ist nichts".[2])

Demgemäss ist die zweite Person der Dreieinigkeit, „der Sohn" keineswegs „ein anderer Gott als der Vater, . . . auch nicht . . . ausser dem Vater . . . als wenn zween Männer neben einander stehen, da einer den andern nicht begreift; nein eine solche Substanz" (d. h. Beschaffenheit) hat es nicht mit dem Vater und dem Sohn."[3])

Vielmehr ist der Sohn „das Herze in dem Vater: alle Kräfte, die in dem Vater sind, die sind des Vaters Eigentum, und der Sohn ist das Herze oder der Kern in allen Kräften in dem ganzen Vater".[4]) „Der Sohn ist in dem Vater des Vaters Herz oder Licht, und der Vater gebäret den Sohn von Ewigkeit, und des Sohnes Kraft und Glanz leuchtet wieder in dem ganzen Vater . . . . seine Kraft, Glanz und Allmacht ist nichts kleiner als der ganze Vater."[5]) „So der Vater aufhören würde (ihn) zu gebären, so wäre der Sohn nicht mehr; und so der Sohn nicht mehr in dem Vater leuchtete, so wäre der Vater ein finsteres Tal: denn des Vaters Kraft stiege nicht auf von Ewigkeit zu Ewigkeit, und könnte das göttliche Wesen nicht bestehen."[6]).

Denn „obgleich er (der Sohn) aus den Kräften des Vaters immer geboren wird, so scheinet er doch wieder in die Kräfte des Vaters; denn er ist zwar „nicht ein anderer Gott", wohl aber eine andere Person, als der Vater".[7])

„Gott der heilige Geist ist die dritte Person . . . und gehet vom Vater und Sohne aus, der heilige wallende Freudenquell in dem ganzen Vater, und gehet vom Vater und Sohn aus,

---

[1]) Kap 3, § 10 (Schiebler S. 34).

[2]) Kap. 3, § 14 (Schiebler S. 35). Vgl. § 33: „Der Vater ist die ganze göttliche Kraft, daraus alle Kreaturen geworden sind und ist von Ewigkeit immer gewesen; er hat keinen Anfang noch Ende. (Sch. S. 39).

[3]) Kap. 3, § 14 (Schiebler S. 35). Ähnlich § 32 u. 34.

[4]) Das. § 15 (Schiebler das.).

[5]) Kap. 3, § 33 (Schiebler S. 39).

[6]) Das. § 22 (Schiebler S. 37).

[7]) Das. § 23 (Schiebler das.).

ein lieblich sanftes und stilles Sausen, aus allen Kräften des Vaters und des Sohnes",[1]) er ist „der beweglich Geist in dem ganzen Vater und gehet von Ewigkeit zu Ewigkeit immer von dem Vater und dem Sohne aus, und erfüllet den ganzen Vater. Er ist nichts kleiner oder grösser als der Vater und Sohn, seine webende Kraft ist in dem ganzen Vater."[2])

Bis hierher könnte man mit Gretchen im Faust sagen: „Ungefähr so sagt's der Herr Pfarrer auch, nur mit ein wenig anderen Worten." Mit dem nicänischen und athanasianischen Symbolum lassen sich obige Darlegungen ohne viel Schwierigkeiten in Harmonie bringen. Bemerkenswert ist, dass Böhme hier alle drei Personen der Gottheit als lichte, freundliche und „freudige" Potenzen darstellt.[3]) Die „böse Qualität" in der Welt, von der sogleich der § 2 des 1. Kapitels der „Aurora" spricht, bleibt vor der Hand noch unerklärt; ebenso lässt die Darstellung der Erschaffung oder richtiger Emanierung der Engel aus der Gottheit noch viel an Klarheit zu wünschen übrig.

Von Kapitel 8 ab erfährt der Gottesbegriff nebst allen Nebenthemen wie Grund des Bösen, Angelologie etc. tatsächlich (wie wir schon Böhme oben andeuten sahen) eine Vertiefung, ja gewisse Modifikationen.

Schon das ist bezeichnend, dass im 14. Kapitel die göttliche Kraft nicht nur als über die endliche Natur, sondern auch als über die Ideen[4]) herrschend dargestellt wird. Bedeutsam ist ferner der Ausdruck von der ewigen Geburt Gottes aus sich selbst (also Gott als causa sui) mit der fortwährenden Betonung, dass das begriffliche prius der einen Person vor der anderen absolut kein zeitliches sei, sondern dass jene Reihenfolge nur in Anbequemung der Darstellung an das diskursive Denken vom Autor angenommen werde.[5]) Aus diesem Grunde sieht

---

[1]) Kap. 3, § 24 (Schiebler S. 37 f.).

[2]) Das. § 35 (Schiebler S. 39.)

[3]) Daher die Ausdrücke „triumphierende heilige Gottheit" (Kap. 3, § 24), „göttlicher (himmlischer) Pomp" (Kap. 8, § 17 u. ö.).

[4]) Kap. 14, § 10 (Schiebler S. 153).

[5]) Kap. 23. § 17 ff. (Schiebler S. 272).

sich Böhme auch veranlasst, die sieben Naturgestalten in Gott (zu Anfang der Aurora hatte er nur 6 Qualitäten!) successive zu behandeln. „Ich sehe wohl alle sieben, aber wenn ich in sie spekuliere, so kann ich sie nicht alle sieben auf einmal erfassen, sondern nur nach einander . . . indem ich sie nicht alle sieben in meinem verderbten Gehirne in ihrer Vollkommenheit auf einmal ertragen kann.“[1]) Die sieben Naturgestalten, in denen sich die dreieinige Gottheit gebiert, durchdringen einander; einer dieser „Geister“ — wie Böhme sie auch nennt — „gebäret immer den anderen, es ist keiner der erste und keiner der letzte,[2]) in dem ewigen Wesen Gottes sind sie, trotzdem das diskursive Denken sie scheiden und z. T. als Gegensätze betrachten muss, ausgeglichen: „sie triumphieren alle in Gott wie ein Geist: einer liebt immer den andern und ist unter ihnen nichts als Freude und Wonne.“[3])

Diese Qualitäten- oder Quellgeisterlehre benutzt nun Böhme zur Entwickelung seiner Angelologie, die ihm wiederum vor allem dazu dient, das Problem des Bösen und seines Verhältnisses zu der hellen, freundlichen, barmherzigen Gottheit, die wir oben dargestellt sahen, zu erörtern.

„Gott hat in seinem Wallen die heiligen Engel erschaffen, nicht aus einer fremden Materie, sondern aus ihm selber, aus seiner Kraft und ewigen Weisheit.“[4]) Die Engel sind also Emanationen Gottes, entstanden aus einer Bewegung innerhalb der dreieinigen Gottheit. Denn „als sich Gott creatürlich machte“ (d. h. den schöpferischen Emanationsakt — anders können wir es nicht nennen — vollzog), „da machte er sich nach seiner Dreiheit creatürlich“ und so entstanden drei Engelsreiche, die unter drei „Fürstenengeln“ Michael, Lucifer und Uriel stehen.[5]) „Gleichwie Michael ist erschaffen nach der Art und Schönheit

[1]) Kap. 10, § 22 (Schiebler S. 95).

[2]) Kap. 10, § 2 (Schiebler S. 92).

[3]) Das. § 54 (Schiebler S. 100).

[4]) Kap. 4, § 26 (Schiebler S. 47).

[5]) Kap. 12, § 88 (Schiebler S. 129), § 94—111 (Schiebler S. 130 bis 132).

des Vaters, also ist Lucifer erschaffen nach der Art und Schönheit des Sohnes . . . Uriel ist nach der Art und Beschaffenheit des heiligen Geistes gebildet."[1])

Lucifer! Bei ihm verweilt Böhme mit einem gewissen schmerzlichen Wohlgefallen. Es wirkt hier latent die kirchliche Anschauung Lucifers als des späteren Gegners Christi mit. Als aus der Gottheit emaniert ist Lucifer aber zunächst gut; denn „die Engel haben" zunächst „unter einander Einen Liebewillen" [2]) und Lucifer, der ja dem Sohne wesensähnlich ist, ist zunächst mit diesem „in Liebe verbunden gewesen als ein lieber Sohn, und sein Herz ist auch im Centrum des Lichtes gestanden".[3]) Weit entfernt also, dass Lucifer etwa aus einem finsteren Prinzip, als das sich später vielfach der „Vater" darstellt, hervorgegangen wäre, hat er seinen Ursprung in der lichten Herrlichkeit des Sohnes, und Böhme kann sich gar nicht genug tun im Rühmen der „königlichen Bildung" und „hohen Glorie" des ursprünglich „so schönen"[4]) Lucifer, mittels deren er dastand als ein göttlicher König in unerforschlicher Klarheit.[5]) — Und dieser „Engelsfürst" ward der Höllenfürst, dieser Lucifer der Fürst der Finsternis? Wie ist das möglich? Wie sein Ursprung, die Gottheit, so hat auch jeder Engel „aller sieben Quellgeisten" (oder Qualitäten) „Kraft in sich."[6]) Anstatt nun aber mit dieser Wesensbeschaffenheit „in Gott zu wallen, wie Gott in ihm" — was die anderen Engel taten — verkehrte er durch übermütigen Stolz über sein königliches Wesen, alle seine in ihm (wie in Gott stets) ursprünglich guten Qualitäten ins Gegenteil und verderbte dadurch sein ganzes Wesen.[7]) „Da war kein Rat mehr, der da hätte können helfen", „aus der Liebe wurde Feindschaft", und aus dem lichten Engel „ward ein finsterer schwarzer Teufel."[8]) Nicht die „herbe

[1]) Kap. 12 § 101 ff. (Schiebler S. 131).
[2]) Das. 12, § 17 (Schiebler S. 118 f.)
[3]) Das. § 101 (Schiebler S. 131.)
[4]) Vgl. Milton, Paradise Lost.
[5]) Kap. 14, § 4, 5 (Schiebler S. 151).
[6]) Kap. 12, § 8 (Schiebler S. 117).
[7]) Kap. 14—16 (Schiebler S. 151 ff.)
[8]) Kap. 14, § 24, 25 (Schiebler S. 155).

Qualität" in Gott, sondern „die herbe Qualität in Lucifer hat ihr Wesen also hart zusammengezogen", dass Lucifer den freien Entschluss fasste, „über Gottes Herz sich hinaus zu schwingen."[1]) Hier tritt uns zum ersten Male der Wille als das finstere Prinzip in seiner Realität (Finsternis als Qualität war ja potenziell auch in der Gottheit vorhanden!) entgegen, als „der Geist, den Lucifer in sich selbst geboren",[2]) als freier und zwar bewusster Eigenwille; denn Lucifer „wusste, dass er nicht selbst Gott wäre", ebenso „auch, wieweit sich seine Macht erstreckte", aber er wollte etwas ganz Neues, wollte „höher sein, als der ganze Gott und sein Revier" (Gewalt) über die ganze Gottheit, über alle Königreiche haben".[3])

Durch diesen seinen Abfall von Gott riss Lucifer nicht nur andere Engel mit sich, sondern hat auch die ganze Schöpfung verderbt, diese Welt durch seine Tätigkeit bei Adams Fall zum Jammertal gemacht und „arbeitet auch jetzt dahin, böse Früchte zu bringen".[4]) Sein böser Eigenwille ist der Grund des sündigen, widergöttlichen Eigenwillens im Menschen.[5]) Darum kann sich Böhme nicht enthalten, immer wieder in ehrlichem Zorn dem „listigen Teufel", diesem „stinkenden Bock", diesem „Lügenteufel", diesem „verfluchten stinkenden Teufel"[6]) seine unheilvolle Schuld in einem wahren Brillantfeuer von Verbalinjurien vorzuhalten.

Die sittliche Entrüstung über das böse Prinzip und sein Wirken entspricht zwar ganz dem ethischen Grundcharakter der „Aurora", der trotz alles Beiwerks immer wieder hervortritt — kann aber doch nicht hindern, ja merkt es nicht einmal, dass der Teufel, der bekanntlich ein böser Logiker ist, dem Gottesbegriffe des Autors einen schlimmen Streich spielt.

Lucifer ist nach dem Wesen des „Sohnes" gebildet, wie wir sahen.[7]) Aber aus diesem Wesen kann das Aufflammen des

---

[1]) Kap. 13, § 32 (Schiebler S. 138).

[2]) Das. 13, § 32 (Schiebler S. 138). — Ferner Kap. 13 Ende (Schiebler S. 151).

[3]) Kap. 14, § 14 (Schiebler S. 153).

[4]) Kap. 14 öfters (Schiebler S. 156 ff.) Kap. 23 Ende (S. 279).

[5]) Desgl. (Schiebler S. 158). Kap. 8 Ende (Sch. S. 82).

[6]) Kap. 8, § 100 (Schiebler das.)

[7]) S. oben S. 12 und 13.

Bösen in Lucifer nicht erklärt werden; denn nach Kap. 3, § 23 liegt in dem Wesen des Sohnes absolut keine Potenzialität widergöttlicher Regung, auch nicht der leiseste Schatten einer Negation. Vielmehr ist der „Sohn" gerade die Person in der Dreifaltigkeit, von der Böhme am allerbestimmtesten nur Positives und zwar posiv Gutes behauptet: „In seiner Kraft lebt und ist alles, was da gut ist — aber das Böse ist nicht in ihm". (Daselbst.) Etwas Negatives kann von hier überhaupt nicht entspringen; die Ableitung des Wesens Lucifers, in dem doch schon die Möglichkeit einer Negation des Göttlichen, eines Sichselbstsetzens und des Gebärens eines „eigenen Geistes" durch Kontraktion der „herben Qualität" liegt — diese Ableitung des Wesens Lucifers aus der „Art und dem Wesen des Sohnes" ist metaphysisch unmöglich. Noch weniger möglich ist eine solche Ableitung aus dem Wesen des heiligen Geistes. Nicht nur, dass dieser von den 3 Personen der Gottheit bei Böhme am farblosesten erscheint. Da er erst e patre filioque, um mich des Wortes des athanasianischen Symbolum zu bedienen, hervorgeht, ist eine solche Selbstsetzung, wie wir sie bei Lucifer finden, ein solcher schöpferischer Akt aus seinem Wesen heraus, das ja überdies als sanftes Säuseln beschrieben wird, metaphysisch auch nicht denkbar. Dagegen ist nach Kapitel 8, § 4 in Gott dem Vater „alle Kraft und aller Kräfte Quellbrunn", in ihm ist ja auch neben dem Licht die Finsternis. Wie Böhme trotz seiner Zusammenstellung des Lucifer mit dem „Sohne" doch dessen Wesen vielmehr aus dem „Vater" entwickelt, zeigen folgende Stellen: „Das Licht leuchtet aus allen Kräften des Vaters. Wenn aber die Kräfte verderbt werden, wie beim Lucifer zu sehen ist, so erlöschet das Licht und bleiben die Kräfte der Finsternis."[1]) „In der göttlichen Kraft ist im Verborgenen die herbe Qualität . . . das ist eine Spezies oder Zornquell; . . . . sie ist aber in dem göttlichen Pomp nicht also erheblich," bleibt vielmehr ganz potentiell; „allein König Lucifer hat diese Qualität . . . durch seine Erhebung und Hoffart angezündet.[2]) Wie die ewige Gebärung des Sohnes aus dem

[1]) Kap. 8, § 8 (Schiebler S. 68).
[2]) § 17 (Schiebler S. 69).

Vater „zuförderst in der herben Qualität ihren Ursprung nimmt,[1]) so sahen wir durch die Kontraktion der herben Qualität in Lucifer dessen eigenen Willen, das antigöttliche „Wallen" seinen Ursprung nehmen. Nehmen wir noch hinzu, dass schon in den ersten Kapiteln der Aurora und später noch mehr der „Vater" eigentlich nicht mehr reine „Person" ist, während der Sohn in der Lehre von der Menschwerdung Christi uns immer konkreter entgegentritt als der positive Gott, während der „Vater" mehr als Abstraktion der Gottheit, den Hintergrund bildet, so wird uns begreiflich werden, wie die finstere Qualität Lucifers, wie sein Prinzip der Negation, zugleich aber auch sein Streben nach „Selbstgebärung" sich metaphysisch viel mehr mit dem Wesen des „Vaters" berührt. Zugleich werden wir es nun verstehen, wie Böhme bei grösserer, wenn auch nicht völliger, Gewöhnung an metaphysisches Spekulieren sich veranlasst sah, das finstere Prinzip ursprünglich in der Gottheit selbst begründet zu sehen, und warum er gerade den „Vater" zum Vertreter dieses Prinzips ausersieht. Das Ringen nach einer mehr metaphysischen Einheit der Gesamtanschauung, wo nicht mehr das Böse als ein dem Gottesgedanken Widersprechendes aufgefasst, sondern potentiell dem göttlichen Wesen immanent gedacht wird — dieses Ringen zeigt uns

B.

die zweite Stufe des Gottesgedankens bei Jacob Böhme.

Ganz rein lässt sich eigentlich diese Stufe noch nicht von der vorhergehenden scheiden, da Böhme bei allen neuen Gesichtspunkten oftmals wieder in die Anschauungen der „Aurora" zurückverfällt. Der Flug der eigenen Gedanken ist ihm oft zu kühn, und mitten in seinem Vorwärtsstreben erlahmt er und fällt wieder auf den vorigen Standpunkt zurück. Soviel aber lässt sich zur allgemeinen Charakteristik hier doch sagen, dass wenn beim Gottesbegriffe der „Aurora" zunächst überkommene

---

[1]) Das. § 81 (Schiebler S. 79.)

theologische Anschauungen und vielfach ethische Momente die Hauptrolle spielten, verbrämt mit der wunderlichen Terminologie der paracelsischen Naturphilosophie, — dass, sage ich, hier die Naturphilosophie und physikalisch-physiologische Momente in bedeutend weiterem Umfange sich geltend machen; dass dabei Böhme, soweit er sich von biblischen Anschauungen entfernt, die Bibel zu citieren nicht vergisst und ethische Ausführungen immer wieder einstreut, ist bei dem ganzen Charakter seiner Theosophie ja selbstverständlich.

a.

„Die drei Prinzipien des göttlichen Wesens."

(1618—19.)

Gleich zu Beginn dieser zweiten Hauptschrift Böhmes sehen wir den Einfluss des Problems des Bösen auf die Umgestaltung des Gottesbegriffs.

„Gott ist", sagt Böhme, „das Wesen aller Wesen; denn von ihm ist alles erboren (sic), geschaffen und hergekommen und nehmen alle Dinge ihren ersten Anfang in Gott."[1]) Sofort drängt sich hier dem Verfasser die Frage auf, ob daher auch das Böse aus Gott komme und mithin eine Eigenschaft Gottes sei: „Dass aber nun ein Unterschied sei: dass das Böse nicht Gott heisse und sei, das wird im ersten Prinzipio verstanden. Denn da ist der Quell der Grimmigkeit, nach welcher sich Gott einen eifrigen, zornigen Gott nennt. Denn in der Grimmigkeit besteht des Lebens und aller Beweglichkeit Urkund."[2]) Gott hat diese Welt und alles erschaffen (aus keiner fremden Materie, sondern) aus seinem eigenen Wesen durch Wallen, sich Bewegen und sich immer selbst Gebären. (Denn Gott ist ein Geist), ein Geist aber ist wie ein Wille oder Sinn, der aufsteiget und sich selbst in seinem Aufsteigen suchet, infiziert und gebärt."[3]) Wir erblicken hier also schon wie durch

[1]) 3 Prinzipien, Kap. 1, § 1 (Schiebler Bd. III S. 9. — Da die Paragraphen in allen Ausgaben übereinstimmen, lassen wir fortan die Seitenzahl aus Sch. weg).

[2]) § 1 Schluss.

[3]) Daselbst § 3.

Nebel bei Böhme den Gedanken eines dunklen Grundes in der Gottheit, einer schöpferischen Kraft der Selbstdifferenzierung und eines zu sich erfassen suchenden, aber noch nicht seiner recht bewussten Willens. Böhmes in der Aurora noch persönlicher, theologischer gestalteter Gottesbegriff ringt mit den neuen metaphysischen Gedanken. Dass die Gottheit selbst noch einen, wie wir sagen würden, intelligiblen Grund und Ursprung haben, sich differenzieren soll usw., kommt ihm doch hart an. Aber die Notwendigkeit, das Böse metaphysisch abzuleiten, zwingt ihn doch zu einer Wandlung des Gottesbegriffs der „Aurora".

„Gott hat" zwar „keinen Anfang; in ihm ist (an und für sich) kein Unterschied; allein wenn man forschet, woher Böses oder Gutes komme, muss man wissen, was da sei der erste urkundliche Quell des Zorns und dann auch der Liebe, weil beide aus einem Urkunde (Urgrunde) sind."[1] Und wiederum: „Man kann nicht sagen, dass in Gott sei der Tod und höllisch Feuer und Traurigkeit, allein man weiss, dass es daraus ist worden. — So muss man forschen nach dem Quell oder Ursache, was materia prima ist zur Bosheit, und dasselbe in Urkund Gottes sowohl als der Kreaturen."[2] „Denn das ist im Urkund alles ein Ding"[3] also noch nicht geschieden, differenziert. „Siehe es sind vornehmlich drei Dinge im Urkund: Herbe, Bitter und Feuer sind im Urkunde im ersten Prinzipio, und heisset Gott im ersten Prinzipio nicht Gott, sondern Grimmigkeit, Zornigkeit, ernstlicher (sic) Quell, davon das Böse urkundet."[4] „Man kann nicht sagen, dass es [schon] Gott sei und ist doch der innerliche erste Quell, der in Gott dem Vater ist, nach welchem er sich einen zornigen, eifrigen Gott nennt. Und derselbe Quell ist das erste Prinzipium und ist

[1] Daselbst § 4. — Dass B. neben dem Bösen und Zorn auch das Gute und „dann auch" die Liebe anführt, weist schon darauf hin, dass er den „Zorn" als metaphysisches prius ansieht, die „Liebe" erst als sekundäres Produkt der „Selbstgebärung" des Göttlichen.

[2] Dreif. Leben K. 3, § 21.

[3] Drei Prinz. K. 1, § 4.

[4] Drei Prinz. K. 3 § 14.

Gott der Vater nach seinem Urkund."[1]) Hier ist Böhme schon auf demselben Wege, wie später, wo er diesen „Urkund" in der Gottheit noch klarer festzustellen sucht. Hier scheint der Gedanke nur durch das krause, alchymistische und naturphilosophische Beiwerk hindurch und wird auch wieder von der mehr persönlichen Vorstellung des „Vaters" verdrängt. Es mag zum Teil stilistische Unbeholfenheit sein, wenn Böhme sagt: „Es muss ein Wille im Geiste Gottes sein, den Zornquell zu gebären"[2]) — statt „Es muss ein Wille sein, der in dem Zornquell geboren wird": jedenfalls zeigt sich hier seine Unklarheit über das metaphysische Verhältnis. Ebenso ist es wenigstens ein Widerspruch im Ausdruck, wenn er in den oben angeführten Worten sagt, vom ersten Prinzip könne man nicht sagen, dass es Gott sei, dagegen kurz vorher (§ 44) gestehen zu müssen behauptet, dass das erste Prinzip Gott der Vater sei. So nahe es läge, hier den späteren Gedanken zu sehen, dass der Vater hier als der dunkle, noch nicht geoffenbarte Gott angesehen werde, so widerspricht dem doch der Umstand, dass Böhme gleich darauf[3]) wieder auf den Gottesbegriff der „Aurora" (und zwar in der Fassung der ersten Kapitel dort) zurückgreift, deren Worte über Vater, Sohn und heiligen Geist er fast wörtlich ausschreibt. In der „Aurora" dort ist aber, wie wir deutlich gesehen haben, der „Vater" durchaus etwas anderes, als hier das dunkle „erste Prinzip", vielmehr der lichte Gottvater. Dennoch sieht sich Böhme genötigt, weil er einmal das Böse doch unterbringen muss und es zum „Vater" in Beziehung gesetzt hat, dieses „Böse, Zornige, Finstere" in ihm nicht bloss, wie in der Aurora, potentiell vorhanden sein zu lassen, sondern vielmehr virtualiter. Hierdurch bekommt er eine schärfere Unterscheidung, als ihm in der Aurora möglich war, zwischen der Beschaffenheit des Vaters und des Sohnes, welch letzterer „das zweite Prinzip aufschleusst und den zornigen, grimmigen Vater versöhnt."[4]) Gerade indem das „zweite Prinzip"

[1]) Kap. IV § 45.
[2]) Das. § 33.
[3]) Kap. IV, § 57 f.
[4]) Ebendaselbst.

als das Reich des Lichts dargestellt wird, wird das erste Prinzip im Gegensatze dazu das Reich der „Finsternis, die sich das Licht gebar“, um mit Goethe zu reden. Wie der Vater mit dem Sohne in Korrelation schon in der Aurora stand, so hier das erste und zweite Prinzip. Je mehr im zweiten die Züge der positiven Gottheit des Christentums hervortreten, desto mehr wird das erste zum negativen Korrelate; wir könnten das Verhältnis mit dem von actus und potentia vergleichen, umsomehr als doch in der potentia ein Hinstreben zum actus liegt und Böhme hier dem ersten, finsteren Prinzipe ein sich Sehnen nach dem zweiten, lichten Prinzipe, einen dunklen Drang nach dem Positiven zuschreibt, sowie er auch das zweite Prinzip als „Kraft“, nämlich des „Lichtes“, bezeichnet.[1])

Mit dieser Veränderung in der Bestimmung des ersten Prinzipes oder des Vaters hängt auch ein weiterer Unterschied der Gotteslehre in der Schrift von den 3 Prinzipien und jener in der Aurora zusammen. In letzterer kamen jeder Person der Gottheit alle sieben „Qualitäten“ zu. Dagegen hat jetzt in den „drei Prinzipien“ das erste Prinzip nur die vier ersten Qualitäten (Herbe, Bitter, Wasser, Feuer) zu eigen, ja das Feuer nur zur Hälfte, sofern es nämlich brennt; sofern es leuchtet, kommt es auch dem zweiten Prinzipe zu. — Die fünfte Qualität, die „holdselige Liebe“ konnte Böhme jetzt unmöglich mehr dem „Vater“ zuschreiben, nachdem dieser zum „eifrigen, zornigen Gott“, zum finsteren Prinzipe geworden war.[2])

Mit dem heiligen Geiste endlich setzt Böhme das „dritte Prinzipium“ in Beziehung. Wie in der Aurora[3]) „der heilige Geist alles formte und bildete“, die „Erschaffung der materialischen Welt samt den Sternen und Elementen, da dann das erste und ander Prinzipium klärer verstanden wird“.[4]) Wenn wir uns erinnern, dass Böhme den heiligen Geist vom Vater und Sohne ausgehen lässt, ferner, dass wir das erste und zweite

---

[1]) Kap. VII, § 26.
[2]) 3 Prinzip Kapitel II § 8. 11.
[3]) Aurora, Kap. 23, § 88.
[4]) 3 Prinz., Überschr. zu Kap. V.

Prinzip mit potentia und actus, δύναμις und ἐνέργεια des Aristoteles verglichen, so dürfte das dritte Prinzip, als das Wesenhafte, Konkrete darstellend, nicht unpassend mit dem aristotelischen σύνολον zuvergleichen sein. Doch ist dieser Vergleich nicht ganz genau. Denn Böhme verbindet mit dem Worte „drittes Prinzip" zwei verschiedene Vorstellungen, einmal das zwischen „Paradieseshelle und tiefer schauerlicher Nacht" in der Mitte liegende irdische Sein, zweitens aber das diesem zu Grunde liegende Reale innerhalb der Gottheit, ihre „wahrhafte Wesenheit", die sich zu den beiden anderen Prinzipien etwa verhält wie das Erschaffen zur göttlichen Allmacht und zu ihrem Heilsplan oder wie das Tun zum Können und Wollen, — eine Parallele, die Böhme schon dunkel in der „Aurora angedeutet hat, allerdings so, dass in dem Können schon ein dunkles Wollen liegt, weil es Kraft ist.[1])

Klarer ist nicht nur der letztere Gedanke, sondern die ganze Prinzipienlehre — trotz alles naturphilosophisch-alchymistisch-mythischen Rankenwerks — ausgeführt in der sich an die „drei Prinzipien" anschliessenden Schrift „vom dreifachen Leben des Menschen".[2])

b.

„Vom dreifachen Leben des Menschen."

(1619—20.)

Das zunächst Bemerkenswerte ist die Unterscheidung von zweierlei Willen, einem im ersten, einem im zweiten Prinzip, wie denn überhaupt der Wille hier als metaphysisches Prinzip die grösste Bedeutung hat. Auch hier treten die Ausführungen Böhmes nicht immer klar hervor und Altes wird wiederholt. Das Wesentlichste der Fassung des Gottesbegriffes aber und der Fortschritt gegenüber der vorigen Schrift liegt im folgendem: „Der erste Wille heisst nicht Gott, sondern Natura, der andere Wille heisst A und O, Anfang und Ende, von Ewigkeit zu

---

[1]) Vgl. Fechner im „Neuen Lausitzischen Magazin", Bd. 34 (1857), S. 58.

[2]) Die Parallelisierung der 3 göttlichen Prinzipien mit der biblischen Dreiteilung des Menschen in Seele, Geist und Leib war schon bei Paracelsus und den meisten älteren Mystikern zu finden.

Ewigkeit. Und in dem ersten Willen wäre die Natur nicht offenbar; der andere Wille [erst] macht sie offenbar, denn er ist die Kraft in der Stärke".[1])

Das Weitere müssen wir aus einer Menge von alchymistischem und kabbalistischem Beiwerk, das hier aus den Schriften des Paracelsus (um dies schon im Voraus zu bemerken) immer reichlicher eindringt, herausschälen. Was nun den erwähnten „ersten Willen" und seine (intelligible, nicht historische) Entwicklung zum andern Willen" betrifft, so lehrt Böhme[2]): „Nun ist derselbe [erste] Wille ewig und herrühret aus nichts, als nur aus sich selber, und so der nicht wäre, so wäre alles ein Nichts, weder Finsternis noch Licht, und so dann etwas ist, so ist es der ewige Wille der [-insofern er] ist herbe und begehrend, als nemlich die Wunder der Schöpfung [begehrend]. . . . So denn nun der Wille ein ewiges Begehren ist, so zeucht er auch ewig in sich, und da er doch nichts hat anzuziehen, so zeucht er in sich selber und schwängert sich, dass aus dem Nichts eine Finsternis wird (denn der Wille ist dünn als ein Nichts, und das Angezogene im Willen machet den Willen dick und ist seine Finsternis), und das Anziehen machet den Stachel der ersten Essentien, dass also eine Regung sei und ein Urkund der Beweglichkeit. Nun aber kann der Wille das Anziehen nicht leiden; denn er will frei sein, und [ver]mag [es] doch nicht, denn er ist der Begehrende; und so er nicht [ver]mag frei [zu] werden, gehet er mit dem Anziehen in sich und fasset in sich einen anderen Willen aus der Finsternis auszugehen in sich selber[3]), und derselbe andere gefasste Wille ist das ewige Gemüte und gehet in sich selber . . . . und zersprenget die Finsternis, und gehet in sich selber aus und wohnet in sich selber, und machet ihm also ein ander Prinzipium". — „Denn die grosse Weite ohne Ende begehret der Enge und eine

---

[1]) Kap. II, § 10. (Schiebler, Bd. IV S. 17. — Auch hier citieren wir fortan nur nach den überall gleichen §§ und lassen Sch.'s Seitenzahlen weg.)

[2]) Kap. 1, § 27—29.

[3]) d. h. als eigene Wesenheit; vgl. sogleich darauf: „und wohnet in sich selber." Ebenso unten S. 24 dieser Arbeit: „in sich selbst wohnen" selbständig sein.

Einfasslichkeit, darinnen sie sich mag offenbaren. Denn in der Weite und Stille wäre keine Offenbarung; so muss ein Anziehen und ein Einschliessen sein daraus die Offenbarung erscheine, Also muss ein **Wider-Wille** sein; denn ein . . . stiller Wille . . . gebieret nichts, sondern [ist] eine ewige Stille ohne Regung".[1]) Mit noch vielen anderen Wendungen quält sich Böhme hier, um das zu verdeutlichen, was wir „Selbstdifferenzierung des Absoluten" nennen dürfen, und zwar eine solche behufs Selbstoffenbarung. Böhme spricht hier[2]) auch einmal von der „puren Gottheit"; er ist augenscheinlich hier auf dem besten Wege die absolute Gottheit oder „Natura"[3]) von der sich offenbarenden reiner zu scheiden als bisher. Jene wäre dann das, „so noch nicht Gott heisst", und die offenbarte Gottheit wäre in der Trinität zu finden. Böhme bringt hier auch gleich die Trinitätslehre herbei, aber doch noch nicht behufs solcher Anwendung, sondern im Geiste seiner bisherigen Anschauungen. Er indentifiziert den „Vater" mit dem „ewigen Willen", den „Sohn" mit dem „anderen Willen" und den (auch hier wieder schlecht wegkommenden) „Geist" mit der bei jener Differenzierung und ferner auch bei der Emanierung der Welt tätigen Kraft, resp. mit der Welt selbst. „So der ewige Wille nicht einen anderen Willen in sich schöpfte, in sich selber auszugehen (als ein scheinend Licht aus einer Kerze brennet und von der Kerze nicht weichet), so wäre der Vater einig und eine strenge Finsternis [unoffenbar], auch hätte die Welt, als das dritte Prinzipium, nicht mögen [können] erschaffen werden. So aber der Vater . . . . der ewige Wille selber ist und gebieret aus sich einen anderen Willen, welcher aufschliesset in dem ersten ewigen Willen, welches ist der Vater, das Prinzipium des Lichts, darinnen der Vater . . . lieblich, freundlich, mild, rein und sanft wird: so ist der Vater nicht in der Qual der Finsternis; denn

---

[1]) Kap. 1, § 35 f.

[2]) Das. § 51.

[3]) Kap. 2, § 10 — Anklänge an diese später klareren Gedanken von dem unoffenbaren Absoluten und seiner Offenb. in Vater, Sohn, Geist auch z. B. Kap. 4, § 64.

der wiedergefassete Wille, der aus dem Centro ausgehet und zersprenget die Finsternis, der ist sein Herz und . . . erleuchtet den Vater; und derselbige Wille ist des ewigen Vaters Wort, und ist billig eine andere Person, denn er wohnet in sich selber. Und dieses Wort oder Wille hat alle Dinge erschaffen, verstehe: aus des Vaters Essentien; denn es ist die ewige Allmacht".[1]) „Nun spricht der Vater, als der ewige Wille, alle Dinge durch dies Wort, als aus dem Centro der Freiheit aus; und der Ausgang aus dem Vater durch's Wort ist der Geist der Kraft des Worts im Vater; der formet das Ausgesprochene nach Geistes Art". [2])

Zwischen diesen verhältnismässig klaren Gedanken und im weiteren Verlaufe der Schrift immer mehr zunehmend, findet sich ein Wust von pseudo-physikalischen und naturphilosophischen Erörterungen über die sieben Naturgestalten (zu denen hier die Quallitäten oder Quellgeister des früheren Stadiums geworden sind), über Sul und Phur, Mercurius und Sal, die herbe Matrix usw. — ebenso von mystischen Ausdrücken und Anschauungen, wie Ternarius sanctus, mystischer Leib Christi, der Jungfrau Sophia, die ebenso wie die alchymisten termini von der Tinktur, dem Lapis philosophorum und dem Wasser des Lebens etc. hier die verschiedenen Arten der Manifestation der Gottheit bezeichnen. Wenn die Terminologie nicht so schwankend wäre, sodass die Unterschiede der einzelnen termini vielfach verschwimmen, so könnte man die „Naturgestalten" = Qualitäten 1—7 als eine Art „metaphysischer Ideen" bezeichnen; die im Kap. 3 und 4 behandelten „Gestalten" könnte man als Qualität und Substantialität deuten, da dort „Ton, Klang . . . Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Fühlen . . . Pein und Qual, sowohl Freude als Liebe, Begierde des Guten und auch Begierde des Bösen",[3]) hier „Begreiflichkeit[4]) Wesenheit und Leiblichkeit[5])

---

[1]) Kap. L, § 53, 54.

[2]) Kap. 2, § 63.

[3]) Kap. 3, § 1.

[4]) d. h. bei Böhme „Sinnenfälligkeit", cfr. Vorr. z. Aurora 107; dgl. hier im „Dreif. Leben" Kap. 10, § 48.

[5]) Kap. 7 Überschrift.

als Merkmale angegeben werden. Doch geht ein strengerer Unterschied bei dem Gewirr der Gedanken wieder verloren. Nimmt man noch hinzu die wunderliche Zahlenmystik [1]), in die sich Böhme verliert, die sprach- und gedankenquälende Erklärung des Schöpfungsberichts und des Vaterunsers [2]), die Einflechtung ethischer und religiöser Mahnungen und Lehren in die metaphysischen und physischen Darlegungen, so wird man uns recht geben, dass der Gottesbegriff auf der Stufe des Buches vom „Dreifachen Leben" noch vielfach trübe und verworren ist, und die oben hervorgehobenen Gedanken nur aus dem Chaos phantastischen Überschwangs und erbaulicher Ansichten hervorleuchtende Geistesblitze sind. Ein Beispiel mag die hier noch herrschende Verwirrung von Physischem und Metaphysischem, Sinnlichem und Geistigem zeigen: In § 11 des achten Kapitels gibt Böhme als Grund des den Juden gewordenen Schweinefleisch-Verbots an, dass sich das [bei der Verdauung] angezündete Schweinefett mit dem Seelenfeuer vermische, ihm „seine Eigenschaft" mitteile; Gott aber könne an solch unreinem Feuer keinen Gefallen haben. Darum mahne Christus (!): Seid nüchtern und mässig in Essen und Trinken! (1. Petr. 5,8).

c.

Die Psychologie vera, 40 Fragen von der Seelen [3])

ist, wie Böhme in der Vorrede selbst andeutet, nur eine weitere Ausführung der im „Dreifachen Leben" erörterten psychologischen oder besser psychosophischen Erörterungen. Trotzdem Böhme viel von der Schrift hält [4]), können wir sie hier übergehen, da sie für unser Thema nichts Neues bietet. — Wir kommen nun zu der Schrift, die wir oben als den Übergang zur dritten und höchsten Stufe der Böhmeschen Theosophie bezeichneten:

---

[1]) Kap. 9, § 67, 68.

[2]) Kap. 5, 82 ff. Kap. 16, 19—52. Vgl. Kap. 3, § 23 die Deutung von Barmherzigkeit.

[3]) Anfang 1620 geschrieben.

[4]) Sendbrief 10, § 12 und 37 (Schiebler VII S. 391 und 396).

d.

De incarnatione verbi oder von der Menschwerdung Jesu Christi.

Einen Übergang bildet diese Schrift zu der nächsten Stufe schon insofern, als hier die Mystik, die Versenkung des Ich in Gott und Vernichtung des Ich-Willens durch Eingehen in den erlösenden Gotteswillen sich mehr als vorher von dem Schlingwerk naturphilosophischer termini frei gemacht hat, und ferner insofern, als hier die Lehre vom „Ungrunde", von der absoluten Gottheit und ihrer Differenzierung „und ewigen Geburt" in drei Personen und drei, diesen korrespondierende Prinzipien zum ersten Male klarer hervortritt, während wir noch soeben (S. 23) Böhme vor dem entscheidenden Schritte stehen bleiben sahen. Der Fortschritt ist um so bemerkenswerter, als die „Menschwerdung" noch in demselben Jahre (1620) geschrieben ist, wie das „Dreifache Leben" und die „40 Fragen". Dass jene Unterscheidung noch nicht ganz rein hervortritt, sondern sich nur langsam aus der früheren Anschauung emporringt, macht die Schrift zu einer Übergangs-Schrift.

So redet denn Böhme am Schluss des ersten Kapitels des I. Teils der „Menschwerdung", wie auch kurz vorher, noch im Sinne der vorhergehenden Schriften, indem er sagt: „Der Vater ... ist das Wesen aller Wesen. Er ist der Ungrund und Grund, und teilet sich in der ewigen Geburt in drei Eigenschaften, als in drei Personen, auch in drei Principia; da ihrer doch in der Ewigkeit nur zwei im Wesen sind, und das dritte als ein Spiegel der ersten beiden ist, aus welchem [dritten] die Welt, als ein greiflich Wesen, im Anfang und Ende geschaffen ist" [1]).

Doch schon im ersten Kapitel des II. Teils ist die Anschauung eine andere geworden — wie denn Böhme während des Schreibens überall mit dem Stoffe ringt und ihn weiter ausgestaltet.

„In der Ewigkeit als dem Ungrunde ausser der Natur ist nichts als Stille ohne Wesen; es hat auch nichts, das etwas

---

[1]) Teil I, Kap. 1, § 14. (Schiebler VI, 157).

gebe [1]), es ist eine ewige Ruhe und keine Gleiche [2]), ein Ungrund ohne Anfang und Ende ... Derselbe Ungrund ist gleich einem Auge; denn es ist sein eigner Spiegel; er hat kein Wesen, weder Licht noch Finsternis, und ist vornehmlich eine Magia [3]) und hat einen Willen ... Mit demselben Willen verstehen wir den Grund der Gottheit, welcher keines Ursprungs ist; denn er fasset sich selber in sich . . . Es ist ein begehrender Wille, der der Anfang und das Ende ist; denn das Ende machet auch den Anfang des Willens und der Anfang das Ende wieder" . . . In diesem Urgrund-Auge „beschauet sich der Wille selber, was er doch sei, und in dem Schauen wird er begehrend des Wesens, das er selber ist. Und das Begehren ist ein Einziehen, und . . . der Wille zeugt sich im Begehren selber und modelt ihm in seinem Begehren vor, was er ist" [4]). Immer deutlicher sucht Böhme diesen Gedanken von dem differenzierenden Willen herauszuarbeiten: „Der ewige Anfang im Ungrunde ist ein ewiger Wille in sich selber . . . Ein Wille ist dünn als ein Nichts; darum ist er begehrend: er will etwas sein, dass er in sich offenbar sei. Denn das Nichts ursachet [veranlasst] den Willen, dass er begehrend sei; und das Begehren ist eine Imagination, da sich der Wille im Spiegel erblickt, so imaginiret er aus dem Ungrunde in sich selber, und machet ihm in der Imagination einen Grund in ihm selber und schwängert sich mit der Imagination" [5]).

„Der Wille ist der Vater, und die Schwängerung im Vater als im Willen ist Herz oder Sohn . . . So denn der Wille in ihm selber stumm wäre, so ist das Gefassete aus der Weisheit (welches Herz oder Zentrum heisset) des Willens Wort . . . oder Kraft. Und . . . der Wille als der Vater spricht mit Bewegung des Geistes die Kraft aus in dem Spiegel der Weisheit . . .

---

[1]) = il n' y a rien.

[2]) also einzig, ohne Zweites, Gleiches.

[3]) d. h. bei Böhme eine Möglichkeit (Mag!) zu realer Entwickelung, potentia [involvens actum].

[4]) Teil II, Kap. 1, § 8, 9.

[5]) Das. Kap. 2, § 1.

sodass das dreifältige Wesen der Gottheit in der Weisheit offenbar wird“ [1]).

Wir haben also hier den Ungrund, das dunkle, ruhende Nichts, das auf sich selbst reflektierend, einen Willen, ein Begehren nach Positiv-Sein aus sich heraussetzt, sich durch Selbstreflektion selber differenziert, und das Resultat dieser Differenzierung ist das positive Prinzip. Während jener Anfang der Bewegung im Nichts oder Ungrunde „Vater“ heisst, wird das positive Prinzip „Sohn“ genannt. Der „Geist“ wird als die Wirkungskraft des „Vaters“ bei diesem „Gebären“ des „Sohnes“ aufgefasst. Es wird also unterschieden:

A. Ungrund = ruhendes Absolutes.
  a) Vater = Begehren nach Differenzierung.
  b) Sohn = Differenzierungsprodukt.
  c) Geist = Differenzierungskraft.

Aber noch vermag Böhme diese metaphysische Entwicklung nicht lange festzuhalten. Alsbald erklärt er, wieder auf seinen vorhergehenden Standpunkt zurücksinkend, Ungrund und erste Person für identisch [2]). Dieses Ringen der beiden Entwicklungsstufen geht durch die ganze Schrift von der Menschwerdung hindurch. Es ist dies auch ganz erklärlich, da es hier ja weniger auf das Absolute und den „Vater“, als vielmehr auf den „Sohn“ und seine Inkarnation nebst deren Heilkonsequenzen ankam, und die Methaphysik alsbald in die religiöse Ethik übergeht.

Aber das Moment des Fortschritts war doch schon gefunden, und noch in demselben Jahre 1620 gelangt Böhme auf die höchste Stufe seiner Darstellung des Gottesbegriffes, die wir die dialektische nennen können.

Nachdem Böhme sie einmal erreicht, hält er sie in den folgenden Schriften ungefähr in gleicher Ausbildung fest; das heisst, eine weitere Ausbildung findet nicht mehr statt, nur ein gelegentliches Herabsinken auf die früheren Stufen — nicht allzulange kann er die scharfe metaphysische Höhenluft vertragen.

---

[1]) Das. § 2 und 3.
[2]) Das. § 4: Die erste Person . . . ist der Ungrund.

Während wir bis jetzt — und ich glaube das erste Mal in dieser Ausführlichkeit — den Entwicklungsgang des Böhmeschen Gottesbegriffs durch die einzelnen in Betracht kommenden Schriften der unteren Stufen verfolgt haben, deren jede einen gewissen Fortschritt zeigt, können wir angesichts der gleichen Grundanschauung der nun folgenden Schriften ihre Aussagen über das göttliche Wesen und seinen Prozess in zusammenfassender Darstellung wiedergeben, um so mehr, als fast alle Darsteller des Böhmeschen Gottesbegriffs gerade auf den Schriften dieser Periode fussen.

Die für uns in Betracht kommenden Schriften sind:

1. Die 3 kleinen, noch 1620 entstandenen: Sex puncta mystica, Sex puncta theosophica, Mysterium pansophicum.
2. Theoscopia. Von göttlicher Beschaulichkeit (1621—22).
3. Die 2 Apologien wider Balthasar Tilken, sowie die 2 Streitschriften gegen Esaja Stiefel (1621—22).
4. De Signatura rerum. Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen (1621—22).
   (Während 1—3 sich von alchymistischem etc. Beiwerk freizuhalten suchen, enthält diese solches neben tiefen philosophischen Gedanken in reicher Menge).
5. De Electione gratiae. Von der Gnadenwahl. (Vollendet 8. 2. 1623).
6. De testamentis Christi. Von Christi Testamenten. (Voll. Mai 1623).
7. Mysterium Magnum. (Begonnen 11./9. 1623, vollendet Ende 1623).
8. Christosophia. Weg zu Christo. (Gedruckt 1624; wenig bedeutend hier).
9. 177 Fragen von göttlicher Offenbarung (1624).
10. Clavis. Schlüssel der vornehmsten Geheimnisse (1624).

C.

Dritte Stufe des Böhmeschen Gottesbegriffs.

Das Absolute, wie wir sagen würden, oder Gott in seinem Ansichsein wird hier deutlich geschieden von der sich ewig gebärenden und offenbar werdenden Gottheit.

Der absolute Gott ist „reiner Geist ohne alles Wesen. Er ist nicht dies noch das, nicht böse und nicht gut, nicht Liebe und nicht Zorn. Man kann von [dem absoluten] Gott nicht sagen, dass er in sich selber Unterschiede habe; denn er ist in sich selber naturlos, sowohl affect- als kreaturlos . . . Er ist in sich selber der Ungrund“ [1]. Wegen dieses durch keine positive Bestimmung zu erschöpfenden, negativen Charakters heisst er auch „das ewige Nichts“ [2] und ist als solches das „Mysterium magnum, in dem ewige Stille und Verborgenheit waltet“ [3].

Die einzige positive Bestimmung dieses Absoluten bei Böhme ist die, dass es ein „Wille“ sei. Böhme stellt überall diese Behauptung positiv auf, ohne sie des Näheren auf dieser Stufe zu begründen. Wenn wir uns aber erinnern, dass er schon in der Aurora und auch später in den drei Prinzipien den „Willen“ vom „Wallen“ ableitete, letzteres aber zum allgemeineren Begriffe irgend einer Bewegung gehört — wenn wir ferner uns vergegenwärtigen, dass Böhme hier den Begriff einer Entwicklung in dem starren; dunklen, ruhenden Ungrunde einführen will, jede Entwicklung aber eine wenn auch nur ideale Bewegung ist, so begreifen wir, warum er das Ferment der Differenzierung in dem unendlich und ewig einen, in dem „Einigen“ d. h. noch nicht Differenzierten und offenbaren Gott gerade „Willen“ nennt.

„Derselbe ungründliche, unfassliche, unnatürliche“ [d. h. noch nicht zur natura, zur „gebärenden“ Potenz geworden] „und unkreatürliche“ [nicht geschaffen] „Wille, welcher nur einer ist, und nichts vor ihm, noch hinter ihm hat, welcher in sich selber nur Eines ist, welcher als ein Nichts und doch Alles ist, der

---

[1]) Gnadenwahl, Kap. I, § 3 und § 20.

[2]) Myster. mag. Kap. I. § 2.

[3]) Das. Kap. VII § 6.

heisset und ist der Einige Gott, welcher sich in sich selber fasset und findet und Gott aus Gott gebieret"[1]).

Wir haben also zunächt hier den Ungrund als völlig indifferente Gottheit, als „Stille ohne Wesen" und Wille ohne Objekt[2]). Dieses Ewig-eine, dieser „Urstand aller Wesen" ist nicht offenbar, nicht einmal sich selbst[3]) ist ein „unfasslich Nichts"[4]). Die Differenzierung geschieht durch ein Blicken in sich selber, „da sich das ewige Nichts in ein Auge oder ewig Sehnen fasset, zu seiner Selbstbeschaulichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit"[5]), nämlich als Wille und zwar als ewiger Wille, der nur einen intelligiblen Anfang in der Selbstreflexion des „ewigen Nichts" hat.

Hier ist der erste Prozess in der unfasslichen Gottheit ganz dialektisch rein dargestellt: das „ewige Nichts" ist die Thesis, dass sich selbst Vorstellen, sich zu seinem eigenen Objekt machen die Antithesis, der ewige Wille die Synthesis[6]).

In dieser Weise geht es nun weiter: „Der ungründliche Wille heisst ewiger Vater"[7]), oder umgekehrt: „Der Vater ist an sich der Wille des Ungrundes. Er fasset aber in sich eine Lust zur Selbstoffenbarung. Diese Lust ist dann des Willens oder Vaters gefasste Kraft, d. i. sein Sohn, Herz und Sitz, der erste Anfang im Willen"[8]). Auch hier wieder die negative Thesis: „der ungründliche Wille", die positive Antithesis: „Lust sich zu offenbaren", dann die Synthesis: die geoffenbarte, „gefasste Kraft des Vaters", der „Sohn", das Gemüt des Willens"[9]). „Ferner aber spricht sich der Wille durch das Fassen wiederum aus

---

[1]) Gnadenwahl, Kap. I. § 4.

[2]) Myst. magn. Kap. XXIX, § 1; Gnadenwahl Kap. I. § 3.

[3]) Myst. magn. Kap. V. § 10.

[4]) Gnadenwahl, Kap. I, § 7.

[5]) Gnadenwahl, Kap. I, § 8. — „Empfindlichkeit" bei Böhme = Wahrnehmbarkeit. „Findlichkeit" = in sich selbst Fassen.

[6]) Nur dass die Thesis hier negativ, die Antithesis positiv (dic Synthesis das Resultat beider) ist.

[7]) Gnadenwahl Kap. I, § 6.

[8]) Myst. mag. Kap. VII 6 f.

[9]) Myst. magn. Kap. I. § 2 f.

sich aus, und dieses Ausgehen im Sprechen oder Hauchen ist der Geist der Gottheit“ [1]).

Mit einer kleinen Nüanzierung hinsichtlich des letztgenannten Punktes finden wir diese metaphysische Dialektik in der „Gnadenwahl“: „Der erste unanfängliche, unfassliche Wille gebieret in sich selber das Einige ewige Gute als einen fasslichen Willen, welcher des ungründigen Willens Sohn ist und doch mit dem unanfänglichen Willen gleich ewig. Derselbe andere Wille ist des ersten Willens ewige Empfindlichkeit und Findlichkeit. Der ungründige Wille heisst der ewige Vater, und der gefasste geborene Wille des Ungrundes ist sein eingeborner Sohn. — Der Ausgang aber des ungründigen Willens durch den gefassten Sohn ist der Geist. So scheidet sich denn der Einige Wille des Ungrundes vermöge der ersten ewigen unanfänglichen Fassung in dreierlei Wirkung, bleibt aber doch nur ein Einiger Wille“ [2]).

Mit Recht macht hier Böhme, im Gegensatz zu den früheren Stufen seiner Fassung des Gottesbegriffs, die feine Bemerkung, dass trotz der termini Vater, Sohn, Geist man doch hier noch nicht von drei „Personen“ der Gottheit reden, sondern nur sagen dürfe, dass „Gott dreifaltig in seiner ewigen Gebärung sei“. „Er gebiert sich in Dreifaltigkeit und ist in dieser ewigen Gebärung doch nur ein Einiges Wesen, weder Vater, noch Sohn, noch Geist, sondern das Einige ewige Leben oder Gut. Die Dreiheit wird vielmehr erst recht in seiner ewigen Offenbarung verstanden, allwo er sich durch die ewige Natur, d. i. durchs Feuer im Lichte offenbart“ [3]).

Im Gegensatz zu der „unentwickelten“ (wie wir sie nennen möchten) Gottheit des „Ungrundes“ ist die „Dreifaltigkeit in der ewigen Gebärung“ (absoluter, relativer Wille und Geist) allerdings als entwickelte Gottheit anzusehen; aber diese Entwicklung ist, wie Böhme hier richtig erkennt, zunächst doch noch eine lediglich formale, oder wie er sich ausdrückt, „der drei-

---

[1]) Daselbst Kap. VII, § 8.
[2]) Gnadenwahl Kap. I, § 5, 6, 12.
[3]) Myst. magn. Kap. VII, § 9—12.

fache Gott ist noch kein Wesen, sondern nur der ewige Verstand." Aber, weil auf dem ewigen Willen beruhend, ist er „Verstand zum Wesen, Kraft zum Wesen" [1]). Infolgedessen hat er das Bestreben, „sich in Grund und Wesen einzuführen und dadurch sich selber offenbar zu werden" [2]). Das geschieht durch die „ewige göttliche Magia"; diese „führt den Abgrund in den Grund und das Nichts in [das] Etwas" [3]). Wie aber? Durch die Differenzierung in Prinzipien! Hier bekommt demnach die Prinzipienlehre ihre rechte Stelle. Der unentwickelte Gott kann sich realiter nur dadurch zum Wesen gebären, dass er in sich selbst einen ewigen Gegensatz zweier Prinzipien setzt. Das eine davon ist Finsternis, herber Zorn, der Leib oder die Natur Gottes, das andere ist Licht, sanfte Liebe, das Herz oder Gemüt Gottes [4]). Diese „Selbstentzweiung" innerhalb der „Einigen" Gottheit ist zur Selbstoffenbarung absolut nötig; denn „wenn Alles nur Eins wäre, so wäre das Eins nicht [einmal] sich selber offenbar" [5]). „Wenn das Licht sein soll, so muss zuvor ein finstrer Feuerquell sein" [6]). „Die Liebe kann nur durch den Zorn, der Zorn nur durch die Liebe offenbaren" [7]). „So ist ein Gott ein ewiges Contrarium: ... die Finsternis als ein herber Feuerquell, aus welchem das Licht urständet, und das Licht dringt wiederum in diese herbe Feuernatur, sie zu sänftigen.... in dem einen (Contrarium) waltet feuriger Grimm, in dem andern Lichte Freude; nach dem einen nennt sich Gott einen gereizten, eifrigen Gott, nach dem anderen einen liebenden sanftmütigen Gott." [8]) Das Aufeinanderwirken dieser beiden korrelativen und antithetischen Prinzipien geschieht in den 7 Naturgestalten, welche sich aus einander gebären und das konkrete Sein, die Erscheinung des dritten Prinzips bewirken. [9])

---

[1]) Das. Kap. VI, § 1.
[2]) (Sex punct. myst., Kap. V, § 1 ff.) Gnadenwahl, Kap. I, § 18.
[3]) Sex punct. mystica, Kap. V. § 1—11.
[4]) Weg zu Christo II: Von wahr. Gelassenh. Kap. II. § 10.
[5]) 177 Theosoph. Fragen. K. III, § 6.
[6]) Myst. magn., Kap. XL, § 3.
[7]) Das. Kap. IV. § 19. V, § 7.
[8]) Das. Kap. V, § 10.. Von wahrer Gelassenh., Kap. II, § 10.
[9]) Vgl. Hamberger Lehre I. B.'s S. 30—49.

Diese reale Gebärung des göttlichen Wesens zur „Wesenheit", zum konkreten Sein nennt Böhme im Gegensatz zu jener lediglich formalen Dreifaltigkeit, jenem „ewigen Verstande", nun die „ewige Natur Gottes", das Wort ganz nach dessen Etymologie (nasci) nehmend, und verbindet mit der Entwickelung der Naturgestalten auseinander und ihrer Wirkung auf einander, ihrem „Ineinander" die Entwickelung der realen Dreipersönlichkeit Gottes: „Das herbe Feuerprinzip, aus welchem das Licht urständet, ist nun der Vater, das Licht, welches aus dem dunklen Grunde aufblitzt, ist der Sohn" und aus dem Ineinander beider Prinzipien, „des Lichtes im Feuer und des Feuers im Licht" entsteht (natürlich nicht zeitlich, sondern in intelligiblem Anfange) „der heilige Geist als die wallende Kraft aus Gott, welche vom Vater und vom Sohne ausgehet;" er ist die Persönlichkeit des „dritten Prinzips" und recht eigentlich der Regent der konkreten Welt; denn er „führet den Glanz der Majestät in die Wesenheit, darinnen die Gottheit offenbar steht."[1]) Vorher sahen wir überall die „dritte Person" etwas zu kurz kommen; seine eigentliche Wirksamkeit erhält eben der heilige Geist erst in der Welt, dem „dritten Prinzipium."

Auch bei diesem Prozess, der sich als Dreipersönlichkeit in den drei Prinzipien konkret offenbarenden Gottheit haben wir wieder die Funktionen von Thesis, Antithesis und Synthesis.

Während nun dem dritten Prinzipium die reale Welt zufällt, teilen sich die beiden anderen in Himmel und Hölle. „Im ersten Prinzipio ist Gott die Hölle, im zweiten der Himmel; Himmel und Hölle sind keine Orte, sondern nur die beiden ersten Prinzipia in Gott"[2]) Hier ist die Einordnung des Bösen in den metaphysischen Organismus endlich so widerspruchsfrei gelungen, als es Böhme möglich ist.

Das erste Prinzip ist zwar nicht selbst böse, kein böser Wille[3]), wohl aber die Quelle des konkreten Bösen.

---

[1]) De Sign. rer., Kap. XIV, § 34 (Vgl. dreif. Leben, K. IV, § 82).
[2]) Myst. magn. Kap. V., § 9.
[3]) Gnadenwahl, Kap. I., § 30.

So erhalten wir denn, unter dem Gesichtspunkte des realen Offenbarwerdens der Gottheit in der „ewigen Natur“ ein Schema, welches dem oben für die Differenzierung im „ewigen Verstande“ gegebenen, genau entspricht:

A. Das unoffenbare Absolute.

a) Das dunkle Prinzip Gott Vaters als des Zornes.
b) Das lichte Prinzip Gott des Sohnes als des absolut Guten.
c) Das Prinzip des heiligen Geistes als das Ineinander beider in der ringenden realen Welt.

Wir müssen hier noch kurz auf das Verhältnis der nunmehr offenbaren dreipersönlichen Gottheit zur Welt der Erscheinungen und zum Menschen eingehen. Es erscheint dies erst jetzt angemessen, da dieses für unser Thema doch immerhin mehr sekundäre Moment am besten auf dem Höhepunkt Böhmescher Geistesentwickelung betrachtet wird. Wie wir schon mehrfach zu erwähnen Gelegenheit hatten, ist das, was Böhme „Schöpfung“ nennt, eigentlich Emanation, und zwar aus der „ewigen Natur“ unter Leitung des „ewigen Geistes“ Gottes.[1]) Ihrer Idee nach ist auch die Welt ewig, denn sie stammt aus Gottes eigenstem Wesen,[2]) vorher aber war sie in Gottes Weisheit (d. h. Bewusstsein) „in geistlicher Form“ vorhanden.[3]) „Diese geistliche Form hat dann der ewige Wille ins Wort gefasset und dann die Scienz (d. h. nach Böhme die zusammenziehende, herbe Qualität) wirken lassen, dass sich eine jede Kraft in eine Form einführte, nach ihrer Eigenschaft.“[4]) Trotz diesem Ausfliessen und Geborenwerden der Welt aus Gottes Natur ist sie nach Böhme doch keineswegs identisch mit Gott im Sinne des vulgären Pantheismus: „Die äussere Welt ist nicht Gott, wird auch

---

[1]) 3 Prinz., Kap. IV, 57 ff.
[2]) Antistiefelius II, § 33.
[3]) ibid. II, § 123.
[4]) Gnadenwahl, Kap. IV, § 12.

ewig nicht Gott genannt, sondern nur ein Wesen, darin sich Gott offenbart."[1]) Ingleichen wehrt Böhme hier auch die Vorstellung ab, als habe Gott die Welt zu seiner eigenen Vervollkommnung schaffen müssen: „Gott hat nicht darum geschaffen, dass er dadurch vollkommen würde, sondern zu seiner Selbstoffenbarung, zu grosser Freude und Herrlichkeit. Diese Freude hat nicht mit der Kreation selber angefangen, sondern ist von Ewigkeit her . . . als ein geistliches Spiel in Gott gewesen.[2])" Dass die Welt nicht Gott selbst ist, sieht man schon daraus, dass, was in Gott in vollkommener Weise ist, bei ihr unvollkommen vorhanden ist. Während nämlich in der Gottheit, sofern sie in sich selbst ist, die Naturgestalten alle in „Concordanz" und „Temperatur" sind,[3]) treten sie in der geschaffenen Natur auseinander, sind nicht mehr eines, wie in Gott. Vielmehr tritt bald diese, bald jene hervor.

So ist denn auch hier das Böse nicht bloss, wie im ersten Prinzip, potenziell vorhanden, sondern eine reale Macht.[4]) — Ihm steht in der Welt gegenüber das Gute, d. h. das relativ Gute, das aus dem zweiten Prinzip „urständet", wie das „Böse" aus dem ersten Prinzip. Denn aus beiden Prinzipien ist ja das dritte, diese kämpfende Welt der Erscheinungen, entstanden.[5]) Darum ist die Welt böse und gut, steht in Heiligkeit und Finsternis, in Liebe und Zorn.[6]) „In allen Dingen ist Gutes und Böses, und gerade in diesem Contrarium steht die Geburt alles Lebens".[7]) „Jedes Wesen hat in sich Gutes und Böses, und in seiner Auswicklung, indem es sich in Schiedlichkeit führt, wird es ein Contrarium der Eigenschaften, da eine die andere zu überwältigen sucht".[8]) Und nun der Ausgleich zwischen Böse und Gut: „In

---

[1]) Antistiefelius II, § 316.

[2]) De Sign. rer. Kap. XVI § 2; vgl. Myst. magn. Kap. VIII § 25: „Schaffen . . ist ein Spiel Gottes mit sich selbst."

[3]) Antistiefelius II, § 348 f. Gnadenwahl. Kap, III, § 40.

[4]) Myst. magn., Kap. XXII, § 70.

[5]) Antistief. II, § 33.

[6]) Myst. magn. Kap. VI § 10. 15. 29. XI. § 15.

[7]) Antistiefelius II, § 51—53.

[8]) Gnadenwahl, Kap. VIII, § 8.

manchem Wesen ist Liebe Zorn, Böses und Gutes in gleichem Masse und Gewicht".[1]) Auch hier wieder Thesis, Antithesis, Synthesis! Ebenso wie im Makrokosmos ist es auch im Mikrokosmos, dem Menschen. Insofern er das Ebenbild Gottes ist, steht sein Wesen ebenso, wie dasjenige Gottes, unter den drei Prinzipien.[2]) Und zwar gilt dies von der Seele ebenso wie vom Leibe. — Die Seele ist dreigeteilt, als feurige, Lichtseele und tierische Seele, ohne jedoch hierbei etwa in drei Seelen zu zerfallen; vielmehr sind dies nur drei Prinzipien in der Seele.[3]) In gleicher Weise ist auch nach dem Vorbilde der göttlichen „Natur" der menschliche Leib dreifach gegliedert: wir haben einen elementarischen, einen siderischen oder feurigen und einen himmlischen Leib.[4]) Trotz dieser doppelten Dreiteilung sind wir aber doch nur jeder von uns ein Mensch, gleichwie die Gottheit trotz ihrer Differenzierung die eine und „Einige" bleibt.[5]) Was nun weiter die Seele anbetrifft, so steht jeder ihrer Teile unter dem Einflusse des Prinzipes, aus welchem er entspringt. Jedes der drei Prinzipien hat also Einfluss auf den Menschen, und ein jedes sucht, ihn womöglich ganz an sich zu ziehen und mit sich zu vereinigen: das Feuer- oder höllische Prinzip, das Licht- oder himmlische Prinzip und endlich der Geist der Welt oder das irdische Prinzip. Dasjenige, welches in ihm die Oberhand gewinnt, bestimmt alsdann sein ganzes Wesen.[6]) Der Mensch ist in dieser Beziehung wahlfrei: er kann sich für das eine oder andere entscheiden; mit dieser Entscheidung ist dann aber auch die Unterthänigkeit unter eines von ihnen ohne weiteres gegeben.[7]) Ob diese Entscheidung zeitlich, vorzeitlich oder unzeitlich (intelligibel) sei, darüber findet bei Böhme ein Schwanken statt. Soviel ist jedenfalls klar, dass Böhme jene Entscheidung getroffen werden lässt

---

[1]) Myst. magn., Kap. VIII, § 24.
[2]) Myst. magn., Kap. XV § 18—20.
[3]) Das. Kap. XI, § 20—25 XV, § 15.
[4]) Das. Kap. XI § 25. XV. § 28.
[5]) Das. Kap. XV, § 27.
[6]) Sex punkt. theos. Kap. IV § 23.
[7]) Myst. magn. Kap. X § 46,

schon beim ersten Menschen, ehe dieser noch in die Körperlichkeit einging. Die äussere Leiblichkeit war nämlich in Adam erst potenziell vorhanden;[1] da er aber mit ihr auch dem dritten Prinzipe angehörte (wie mit den beiden anderen Seelenteilen den ersten beiden Prinzipien), so gelüstete ihn nach irdischer Frucht[2] und infolge dieses Gelüstes sank er in das irdische Wesen hinab; da „wurde der himmlische Leib des Menschen zu Fleisch und Blut und seine starke Kraft zu starrem Gebein".[3] Hierdurch war der Mensch alles Guten verlustig geworden; auch im Wollen.[4] Halten wir damit zusammen, dass Böhme in Übereinstimmung mit der protestantischen Dogmatik den Traducianismus lehrt, d. h. die Fortpflanzung der Seele durch die Zeugung,[5] sodass, wie er ausdrücklich erwähnt,[6] der Erzeugte die gleiche Beschaffenheit haben muss wie der Erzeuger (und hierauf die Lehre von der Erbsünde basiert) — so liegt es nahe, eine mindestens vorzeitliche freie Wahl des Menschen bei Böhme zu sehen. Erst Gottes Liebe, die ja schon den gefallenen Adam bei Namen rief,[7] pflanzt wieder das göttliche Bild ein und veranlasst dadurch die Erlösungsmöglichkeit durch Christus, den menschgewordenen „Sohn".[8] — Indessen widerstreitet doch Böhmes ganze Ethik einem solchen ultraradikalen Fatalismus hinsichtlich der Erbsündenverderbnis. Dem Menschen ist trotzdem noch eine gewisse Aktivität geblieben, ein freier Wille: „Obwohl die Seele ein Zweig aus dem Baume [ihrer Vorfahren] ist, ist sie doch nun ein eigenes Wesen. So hat denn ein Kind, wenn es geboren ist, sein eigenes Wesen in sich und das Zentrum naturae ist in seiner Gewalt."[9] Daher: „Wenn auch ein Kind gute Eltern hat, so kann doch in dasselbe die turba[10] eingehen.

---

[1] Myst. magn., Kap. XVI, § 6, 7, K. XVIII, § 3.
[2] 3 Prinz., Kap. IV § 4, Kap. VII § 4.
[3] Das. Kap. XIII. 2 Myst. magn., Kap. XIII, § 6.
[4] Myst. magn. Kap. XXI, § 11, vgl. XX, § 28.
[5] 40 Fr., Kap. X. § 7. Menschw. III. Kap. III. § 6.
[6] 40 Fr. a. a. O.
[7] 3 Prinz., Kap. IV, § 5. Kap. XVIII, § 3. Gnadenw. K. VI. § 13. VII, § 16.
[8] Menschw. I. Kap. VII § 9. Christi Test. I, K. II § 7.
[9] 40 Fr., Kap. VI, § 2, 3.
[10] Die verwirrende, böse Feuersmacht.

Ebenso kann ein Kind von bösen Eltern durch Imagination[1]) umkehren und in das Wort des Herrn[2]) eingehen. Wohl geschieht es selten, aber es kann geschehen. Gott wirft keine Seele weg, sie werfe sich denn selber weg; jede Seele ist in ihr selbst das Gericht."[3])

Gerade dies ist wichtig für unser Thema, weil hierin ein Stück Böhmescher Theodicee liegt. „Willst du Gott schuldigen? Du leugst? Gottes Geist entzeugt sich Niemandem.... Bist du doch dein selbst eigener Macher, warum machst du dich böse? Und ob du eine böse Materia bist, so hat dir doch Gott sein Herz und Geist geschenket. ... Soll dir auch noch Gott in deinem verächtlichen Hochmuth sitzen? Nein, das ist nicht seine Qualität. Sprichst du aber: Ich bin böser Qualität, ich kann nicht, ich werde gehalten: wohlan lass die böse Qualität sein, gehe du aber mit deinem Willengeist in Gottes Liebesgeist ein, ergieb dich seiner Barmherzigkeit, so wirst du der bösen Qualität los werden. . . . Gott will kein Böses, ist auch kein böser Gedanke in ihm .... Es ist ein jeder Mensch sein eigener Gott und sein eigener Teufel; zu welcher Qualität er sich neiget und einergiebt, die treibet und führet ihn, derselben Werkmeister wird er."[4])

„Der Wille zum Guten und Bösen urständet in der Kreatur; denn wie wollte Gott die Kreaturen richten, so sie eben nur das thäte, was sie unvermeidlich thun müsste, so sie keinen freien Willen gehabt?[5]) „Gott kennt den freien Willen, worein der Mensch ist eingegangen. Ist er in die Bosheit und Selbstheit eingegangen, so bestätigt ihn Gottes Zorn in seiner Wahl zur Verdammnis; wo aber in's Wort des Bundes, da bestätigt er ihn zum Kinde des Himmels."[6])

---

[1]) Rechte Betrachtung des Guten (so hier; sonst auch Betrachtung und Aufnahme des Bösen).

[2]) d, h. das Lichtreich des 2. Prinzips.

[3]) 40 Fr., Kap. X, § 6—8.

[4]) Menschwerdg., Kap. V § 25. 26.

[5]) Gnadenw., Kap. VI § 23. 30. Vgl. Myst. magn., Kap. XXVI, 51. 56.

[6]) Myst. magn., Kap. XXVI, § 49.

Alles schön und gut; nur zweierlei Bedenken bleiben hier. Erstens widersprechende Äusserungen Böhmes, wie die, dass der Mensch nicht selbst mit dem Bösen streite, sondern dass „des Vaters Feuerwille und Christi Liebe mit einander streiten im Menschen“ um den Menschen; „wer sagt, der hat ihn.“[1]) Zweitens passt jene Schilderung von dem frei wählenden Menschen und dem diese Wahl lediglich bestätigenden Gotte sehr schlecht, jedenfalls viel weniger, als die Ansicht vom Kampf der Prinzipien um den Menschen, zu Böhmes Gottesbegriffe. Jener dem Menschenwillen freies Spiel lassende, ihm die Gnade anbietende und den Willigen belohnende, den Widerwilligen strafende Gott ist der transcendente Gott der christlichen Dogmatik, nicht aber der immanente Gott der Böhmeschen Lehre, dessen Emanationen die Menschen und die Kreaturen überhaupt sind.

Nach dieser ist es nicht der eigene Wille des Menschen, sondern der sich in ihm im Kleinen wiederholende Prozess der Gottheit, der ihn erst indifferent, dann böse, dann zwischen Gut und Böse ringend (irdisch), endlich himmlisch sein lässt und schliesslich alle Menschen zu Gott und in Gott zurückführt; besonders in der Schrift über die Menschwerdung wird die Notwendigkeit des Sündenfalls und der Erlösung durch Christus nachdrücklichst betont.[2])

Die richtige ethische Konsequenz aus diesem Gottesbegriffe ist daher nicht sowohl der sittliche Kampf des Menschen wider das Böse, sondern das Versenken in das Wesen aller Wesen, „wahre Gelassenheit“ in Gott, Aufgeben des eigenen Selbst, das „Dahinsinken des Lebens gleichsam in das Nichts.“[3]) Das Nichts ist aber dennoch bei Böhme nicht eigentlich Ziel, sondern Durchgangspunkt für das ethische Streben: durch das

---

[1]) Gnadenwahl, Kap. VIII, § 71. Vgl. Das. § 56.

[2]) Menschw., Kap. V § 22 ff., bes. § 24. „Und ist uns sehr gut, dass wir der Erde mit dem irdischen Teil sind heimgefallen, sofern wir auch das göttliche Teil erhalten, denn wir werden also ganz rein etc.

[3]) Myst magn., Kap. XXIV § 26, 27, das. Anhang § 7. Theoscopia (Von göttl. Beschaul.), Kap. II § 19 f. — Myst. magn., Kap. XXVI § 35. 72. De sign. rer., Kap. XI § 10. V. wahr. Gelassenh., Kap. I. § 38. § 43 f. u. ö.

Nichts, den Ungrund müssen wir uns hindurchringen, auch durch das Zornfeuer und Böse gehen, um zum lichten „Herzen Gottes" — und dies wird schliesslich allgemein der Fall sein, da schliesslich alles eingeht in die göttliche Herrlichkeit.[1])

Es liegt hierin allerdings eine gewisse Inkonsequenz, da ein zeitliches Ende der Entwickelung in dem doch als ewig bezeichneten Prozess der Gottheit angenommen zu sein scheint, dies und wohl auch der gewohnten religiösen Ansicht entstammende Bedenken gegen die *ἀποκατάσταση πάντων* lassen Böhme doch wieder ewige Höllenstrafen für die Gottlosen[2]) annehmen, die in den Qualen des Gewissens besteht. Dennoch ist zu bemerken, dass diese Wendung der Eschatologie sich mehr in den Schriften der vorher unterschiedenen ersten und zweiten Stufe findet; wo er in der dritten darauf zu sprechen kommt, ringt sich wie in der Signatura rerum, die Ansicht durch, dass schliesslich wieder, nachdem dieses bunte Wechselspiel der Emanation durch die Remanation beendet ist, „Gott alles in allem ist und ausser ihm nichts mehr. Wie es war vor den Zeiten dieser Welt, so bleibet es in ihm in Ewigkeit.[3])"

Wie die Ewigkeit in die Zeit einging, so geht die Zeit wieder in die Ewigkeit, und darum weiss Böhme für den echten Jünger seiner Lehre keinen besseren und schöneren Wahlspruch als den:

> Wem Zeit ist wie Ewigkeit,
> Und Ewigkeit wie Zeit,
> Der ist befreit
> Von allem Streit.[4])

Und — um hier ganz kurz auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis nach Böhme einzugehen — zu dieser tiefen, beseligenden Erkenntnis Gottes gelangt, der Mensch nicht durch

---

[1]) 3 Prinz. Kap. XIX § 26. 40 Fragen, Kap. XXI § 2. 9. 13. etc.

[2]) Aurora Kap. X § 61—64. 40 Frag., Kap. XXVII, § 1 XXIX, § 3, Aurora, Kap. XXI, § 67.

[3]) De sign. rer., Kap. XV, 52. Vgl. Kap. XII, § 13.

[4]) Vgl. Laus. Mag. XXXIV. 1858, S. 49.

die „Vernunft“, durch das diskursive Denken [1]), auch nicht durch äusserliche Bibelgebrauch, [2]) sondern durch Selbstentäusserung und Versenken in Gott und Hingabe des eigenen Ich mit dessen Denken, Fühlen und Wollen an das Wesen aller Wesen, [3]) von dem er ja, wie alles Übrige, ein Ausfluss ist. Darum wendet häufig Böhme, von menschlichen Verhältnissen ausgehend, die Analogie e minori ad maius auf die Gottheit an, den göttlichen Makrokosmos im vergotteten Mikrokosmos wiederfindend.[4]) — —

Überblicken wir noch einmal den Entwicklungsgang des Böhmeschen Gottesbegriffes in seinen Hauptzügen.

In der „Aurora“ (I. Stufe des Böhmeschen Gottesbegriffes) gärt noch alles durcheinander. Die pantheistisch gedachte Gottheit enthält in sich den Sohn und entwickelt aus sich und dem Sohn den Geist; ebenso emanieren aus der Gottheit die Engel, das siderische Reich und die Welt, das irdische Reich. Neben die gute Gottheit aber tritt als voller und unvermittelter Gegensatz das Böse, dessen Ursprung durch die Bezeichnung Lucifers als abgefallenen Engels nicht erklärt werden kann; denn es bleibt die Frage offen, woher der Anstoss zu diesem Abfall kam, da der Grund des Bösen in Gott nicht liegen soll. Neben der Trinität haben wir daher hier noch ein Viertes, neben dem pantheistischen guten Gott ein sehr persönlich gedachtes Böses. Ist auf der einen Seite der heilige Geist das Resultat des Ineinander von Vater und Sohn, sowie sein Reich, die Welt, das Wirkungsfeld des Vaters und des Sohnes durch den Geist, so ist andererseits die Welt auch wieder der Kampfplatz zwischen dem guten und dem bösen Prinzipe. Auf der einen Seite haben wir die Dreiheit Allvater, Sohn, Geist, oder das Alleine, das Himmelreich und die Welt, auf der andern Seite den guten Gott, den bösen Teufel, die Welt als Kampfplatz beider. Die letztere Gestaltung tritt gerade deshalb ein, weil Vater und Sohn sich

---

[1]) Theoscop., K. I, § 1. Menschw. II, Kap. VII, § 1. 2. Sendbrief XXXV, § 5.

[2]) Menschw. I, Kap. I § 1. 3. Sendbr. XI § 40. XXXV, § 7.

[3]) Myst. magn., Kap. XLI, § 54—63. LX, § 43. Menschw. II, K. VII, § 3. 9.

[4]) Vgl. z. B. Aurora Einl. § 96—99.

verhältnismässig wenig unterscheiden, der Sohn daher teilweise mit dem Vater zusammenfällt; seinen Platz in der Reihe der Prinzipien besetzt daher zum Teil das Böse. Nun stört aber dessen Widerspruch mit dem Pantheismus des Gottesbegriffes der „Aurora" und seine Unableitbarkeit aus diesem das ganze Gefüge des göttlichen Prozesses. Ferner tritt gegenüber dem verschwommenen Alleinsbegriffe des Vaters die Gestalt des Sohnes, als des Prinzips des Guten, besonders hinsichtlich der Erlösungslehre, so markant hervor, dass diese Unklarheit hinsichtlich des zweiten Prinzips bei der weiteren Ausbildung des Böhmeschen Denkens gehoben werden müsste. Denn eine Antinomie war es, wenn dem allgemeinen guten Gotte als zweites Prinzip einmal die Personifikation des Guten, der Sohn an die Seite, das andere Mal das personifizierte Böse gegenübergestellt wurde. Die „Aurora" half sich in ihrer grobsinnlichen Weise damit, dass sie Lucifer fallen und an seine Stelle Christus treten liess; damit war allerdings äusserlich die Dreiheit hergestellt, nur dass der Böse sich nicht in der Versenkung halten liess, sondern sozusagen als quartus gaudens erscheint und mit seiner sich keck neben die Gottheit aufpflanzenden Persönlichkeit, mit seiner metaphysischen Unableitbarkeit und Unerklärlichkeit den Gottesbegriff noch mehr, als das Jammertal dieser Welt „turbieret".

Die zweite Stufe beseitigt durch die Ausbildung der Prinzipienlehre diesen Widerspruch insofern, als sie das Böse zu dem ihm begrifflich am nächsten verwandten ersten Prinzipe schlägt. Letzteres ist gegenüber der positiven, lichten Gottheit des zweiten Prinzips so unbestimmt, dass es leicht zu dessen logischem Gegenspiel, zur Negation, zum Noch-Nicht-Licht, d. h. zum Finsteren wird, und dazu gesellt sich jener „Geist, der stets verneint", schon eher. Das Böse wird zur Immanenz, aber nicht zur Identität im ersten Prinzipe, und dieser Ausweg wird für Böhmes Anschauungsweise dadurch erleichtert, dass Gott sich im Alten Testamente ja einen zornigen Gott nennt, der im Feuer erscheint. Als der Schöpfer von allem hat Gott Vater im ersten Prinzipe auch das Böse zwar nicht direkt hervorgebracht, wohl aber der Potentialität nach in sich; erst dadurch, dass das zweite,

lichte Prinzip als das positive sich in der Erscheinungswelt als das Gute manifestiert, wird die Manifestation des ersten, finsteren, grimmigen Prinzips zum Bösen. Dass nebenher das Böse bei Böhme häufig auch hier als der Böse erscheint, als der leibhaftige Gottseibeiuns, darf uns bei seiner Art, metaphysische Begriffe physisch, Übersinnliches möglichst konkret darzustellen, um so weniger wunder nehmen, als ja in der Christologie das zweite Prinzip ebenfalls leibliche Gestalt annimmt, sowie ferner der heilige Geist als „drittes Prinzip" eigentlich nicht, oder wenigstens nicht lediglich, den die Welt durchdringenden Geist, sondern die ringende Welt selbst darstellt.

Aber auf dieser zweiten Stufe ist dennoch der Gottesbegriff von Bedenklichkeiten nicht frei. Aus dem zweiten Prinzipe verbannt ist das Böse ins erste Prinzip verstossen, sodass nun dieses einen Zwittercharakter trägt.

Denn einmal enthält es die unbestimmte Anschauung einer Gottheit an sich, eines ersten Willens, also immerhin etwas Positives, wenn auch noch ganz allgemein gehalten, zweitens aber das Prinzip der Finsternis, des Zornfeuers, des Negativen, des Noch-nicht-Göttlichen, was Böhme des öfteren scharf betont. So disparate Merkmale konnte der Begriff des 1. Prinzips unmöglich auf die Dauer vertragen. Jetzt, wo im Jahre 1620 Böhme zu wirklich metaphysischen Lichtblicken gelangt, postuliert er einen über den drei Prinzipien stehenden Ungrund, aus dem er diese metaphysisch ableiten könne. Der bis jetzt noch dem ersten Prinzip anhaftende mystisch-pantheistische Charakter eines All-Einen, eines Wesens aller Wesen, eines „All und Eins und Nichts", kurz eines allgemeinen unendlichen Seins geht auf den Ungrund über; ebenso erhält auch der Ungrund aus der Doppelnatur des bisherigen ersten Prinzips das Moment der Selbstdifferenzierung. Nun kann mittels Thesis, Antithesis und Synthesis die metaphysische Magie in vollem Umfange beginnen. — Auch insofern bezeichnete diese „dialektische" Stufe des Gottesbegriffs Böhmes den Höhepunkt in dessen Entwickelung, als hier zugleich das ethische Moment, das wir auf der ersten Stufe vorherrschen sahen, und das physische Moment der zweiten Stufe ihre höhere Einheit finden. Denn der ethische Anstoss,

dass es neben dem All-Einen noch eine selbständige Macht des Bösen gebe (wie auf der ersten Stufe), oder dass die Gottheit im ersten Prinzip sowohl das gute Allwesen als der Ursprungsort des Bösen sei, (wie auf der zweiten Stufe) ist dadurch behoben, dass der absolute Gott, der „Ungrund“ über den Prinzipien schwebt „wie der Geist über den Wasser“, ferner auch dadurch, dass in keinem Prinzip mehr Gutes und Böses vermischt, sondern die Prinzipien reinlich geschieden sind. Ebenso findet die von der Physik beeinflusste Richtung ihr Recht. In dem Ungrunde liegt ja der letzte Grund alles Seins und Werdens, aus dem sich alles mit unbedingter Notwendigkeit entwickelt. Die Metaphysik wird befriedigt durch das Prinzip der „Schiedlichkeit“, welches das dialektische Schema Thesis, Antithesis und Synthesis hervorruft und durchführt, und ferner dadurch, dass durch Aufzeigung der Notwendigkeit der obersten „Schiedlichkeit“, des ersten Contrarium alle anderen Probleme zur Lösung gebracht werden, wie die metaphysischen Formen der Gottheit und deren Offenbarung in den drei Welten, die Notwendigkeit der Scheidung und zugleich die Korrelation von Gut und Böse usw. Das über die höchste Schiedlichkeit aber noch hinaus verlangende metaphysische Einheitsbestreben der Vernunft findet sein Ziel in der Lehre von dem Ungrunde, dem Absoluten, das Eines, Alles und Nichts zu gleicher Zeit ist, dem Absoluten, welches das höchste Denkbare darstellt, weil hier das Denken überhaupt aufhören muss.

Thesen.

---

1) In Franz von Baaders Lehre von Gott tritt der Einfluss Jakob Böhmes zu Tage.
2) Der Bildungswert des Französischen ist dem des Lateinischen gleichzustellen.
3) Die Lektüre — nicht die Grammatik — hat im Mittelpunkte des neusprachlichen Unterrichtes zu stehen.

Lebenslauf.

Am 14. Januar 1870 wurde ich, Albert Otto Gustav Bastian, evangelischer Konfession, zu Berlin geboren. Meinen ersten Unterricht erhielt ich auf der Kgl. Vorschule meiner Vaterstadt und besuchte dann von 1879—1887 das Kaiser Wilhelms- und nach einjähriger Unterbrechung das Luisenstädtische Realgymnasium, das ich im Februar 1890 mit dem Zeugnis der Reife verliess. Von 1890—94 studierte ich in Berlin neuere Sprachen und Philosophie und bestand im Februar 1897 vor der Kgl. Wissenschaftlichen Prüfungskommission das examen pro facultate docendi. Seit Oktober 1897 bin ich im höheren Lehramt tätig.

